

Subjetividad y trascendencia

Sobre la esencia de la filosofía

ANGEL VASSALLO

Universidad de Buenos Aires

Cuando se considera la diversidad histórica de las filosofías, o de lo que a lo largo del tiempo se ha tenido por tal, cabe agruparlas, en una primera clasificación muy general, en dos grandes tipos. Conforme con el primero, que coincide con la imagen clásica de la filosofía, ésta se concibe o entiende realizarse como ciencia, es decir, como un edificio sistemático de conocimientos objetivos, revestidos de validez universal. Sea que se asigne a la filosofía como objeto integrar en un conocimiento absoluto la imagen del hombre y del mundo del saber vulgar y de las ciencias particulares, sea que se la conciba, menos ambiciosa, como teniendo objetos propios, más restringidos, las filosofías de este tipo tienden decididamente a constituirse como ciencia.

Pero por los flancos de esta concepción de la filosofía, y aun cuando no siempre proclame su ruptura abierta con ella, recurre otro tipo de filosofar. Pertenecen a él todas las formas de aquella actitud filosófica cuyo interés principal gravita hacia el problema del sentido y valor de la vida humana, la determinación y realización del destino del hombre.

Si las filosofías del primer tipo tienden resueltamente a realizarse como ciencia, estas otras aspiran con decisión igual a la autoformación del hombre y, en su intención última, a venir a ser una forma de vida. Parece que nos dijeran al oído, con todas sus misteriosas resonancias, las palabras de Pascal: *La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale, au temps d'affliction; mais la science des moeurs me consolera toujours de l'ignorance des sciences extérieures* (*Pensées*, 67, texto de L. Brunschvicg).

Si en un tipo de filosofía campea la actitud teórica, la actitud del conocimiento puro de objetos, de ciertos objetos, en el otro nos hallamos con la actitud del que “entre gemidos” o en la calma escéptica se sabe empeñado en una búsqueda en que le va su destino.

Estos dos tipos de filosofías, con sus innumerables matices —que no creo ser, por cierto, el primero en señalar—, constituyen el Escila y Caribdis entre los que se encuentra como estrangulada la idea misma de la filosofía, los dos grandes obstáculos que hacen difícil su propia justificación. Porque, por un lado, el anhelo de la filosofía por constituirse como ciencia, de tiempo en tiempo tiene como necesidad de ser proclamado enfáticamente, y si de tiempo en tiempo tiene necesidad de ser de nuevo proclamado enfáticamente es porque la realidad filosófica es dura para con ese anhelo. Pues la historia de la filosofía, no sólo no nos muestra el constituirse gradual del edificio de la ciencia filosófica, sino que hace falta “solicitar dulcemente los textos” para ver en ella los probables *disjecta membra*, reconocibles por todos, de la fábrica soñada¹.

En cuanto a las filosofías del segundo tipo, están siempre amagadas por el peligro de abandonar toda aspiración a un conocimiento válido, y sustituir el saber filosófico por alguna forma de vida inmediata, vida vivida que no podría enunciar la pretensión de valer como *vita philosophica*.

Ante esta alternativa, que se presenta como un verdadero dilema, intentamos tomar posición con algunas proposiciones sobre la esencia de la filosofía, y de la única manera que es posible hacerlo, es decir, a la vez que nos arriesgamos a filosofar concretamente.

Ha sido notada la gran indeterminación que reina en cuanto al objeto, temas o problemas de la filosofía, los cuales no son dados y propuestos por igual a todos los filósofos, sino que se engendran dentro del mismo filosofar del filósofo singular. Por sí sola esta característica sería bastante a comprometer el carácter “científico” de la filosofía; y con todo no es sino una consecuencia de lo que tenemos por el carácter constitutivo del filosofar, que podríamos formular provisionalmente así: de cualquier modo que conciba su objeto o problema, todo filosofar auténtico implica poner a la vez en cuestión al que lo plantea, implica problematizar también al problematizador.

¹ Ver mi *¿Qué es filosofía?, o de una sabiduría heroica*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1945, p. 50.

Sin perjuicio de las precisiones que luego daremos, tenemos que decir desde ahora que acá el problematizador se hace problema en un sentido mucho más radical que problema alguno. Por de pronto, no se hace problema en el sentido que se torne para sí mismo objeto de conocimiento.

El *nosce te ipsum* por sí sólo o bien sumado a la voluntad de conocer objetos del mundo o del transmundo, no constituye la traducción adecuada de ese radical problematizar originario. Y justamente a causa de una confusión semejante, por haberse satisfecho pronto con esa falsa equivalencia, clásicas filosofías o concepciones de la filosofía se nos antojan no alimentadas en las fuentes prístinas del filosofar y nos obligan a confesar, a pesar de nuestra veneración, su grandiosa insuficiencia.

Tal ocurre (para limitarnos tan sólo a la mención de algunos ejemplos privilegiados cuyo conocimiento y simpatía hemos cultivado largamente) cuando se empieza a filosofar partiendo del sujeto como *ratio*, como receptáculo de conceptos o principios que, sea directamente, o bien elaborando los datos de la experiencia, preferentemente externa, han de conducir la filosofía al conocimiento cierto de objetos próximos o remotos de la experiencia. Problematizar al sujeto tomándolo como objeto y un abundante optimismo racionalista llevan así a una metafísica dogmática como sucede, en general, de Platón a Leibniz.

Otras veces se cree comenzar en el origen mismo del filosofar con la actitud "crítica", concibiendo al sujeto como "conciencia en general" o yo trascendental, que propone entonces como problema a la filosofía (¡y con qué extraña tranquilidad de ánimo ella se ha aplicado a veces a ésta que ha creído su tarea propia!) la indagación de los elementos ideales de esa conciencia y de las leyes de su funcionamiento, no para constituirlos en el correlato ideal de objetos en sí, sino sólo para reconocerlos como constitutivos del plano de toda validez.

Y ciertamente que no está más cerca que las dos anteriores de las fuentes del genuino filosofar aquella otra filosofía que comienza por ver en el sujeto a una conciencia infinita, de tal manera que pueda resultar cierto que "todo lo real es racional"¹. Aunque ya

¹ Ver mi *Elogio de la Vigilia*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1939, págs. 89-96.

Descartes y Kant, si por una parte fueron fautores del idealismo, sin embargo, en su admirable sabiduría, no cedieron a la “gran tentación” de identificar el ser con la razón, y el sujeto con una conciencia infinita. Antes bien, se percataron de la inevitable trascendencia como horizonte del sujeto (aunque se tratase de un muy racional yo-pienso), sin la cual el mismo sujeto se aniquilaría. Y Kant, sobre todo, vió también con incomparable profundidad que el modo en que el sujeto tiene que habérselas de verdad con la trascendencia no es el de una espectacular teoría, sino suscitando la persona como moralidad y libertad.

Nos parece ver claramente que en el problematizar radical que está en el origen del filosofar revélase algo más originario de lo que podría ser un sujeto como *ratio*, más originario también que una conciencia trascendental o una conciencia infinita. Es la subjetividad misma como *subjetividad finita*, que justamente por serlo sabe al mismo tiempo de una trascendencia, pues sin aprehenderla de algún modo no podría afirmarse a sí misma ni interrogar acerca de sí, ni por su *deber-ser*, ni por el ser en general.

Subjetividad, porque no es objeto, porque no puede ser captada desde fuera sino sólo aprehendida desde dentro; porque su ser implica un saber-se, la autoconciencia.

Esta subjetividad es una subjetividad *finita*. En primer lugar, porque una conciencia infinita viviría en una contemplación satisfecha y bienaventurada: como ya lo sabía Platón, los dioses no filosofan. Si subjetividad es saber-se, autoconciencia, lo propio de una subjetividad finita es que ese saberse no sea actual, sino tendencia, apetencia: *filo-sofia*. Por no ser conciencia infinita, sino subjetividad finita, viene a ser el hombre un planteador de problemas, y en primer término le es dado verse transformado él mismo en un viviente problema. Por ser finito es por lo que el hombre filosofa.

Pero siendo subjetividad finita, no por eso es una subjetividad solipsista, no por eso es nada más que una “interrogación fatigada”. Al fin de cuentas, su finitud es una *felix culpa* porque, en tanto que una conciencia o subjetividad infinita no reconocería nada fuera de sí misma y de su eterna automanifestación, la subjetividad finita no puede saberse o constituirse como tal sin implicar *lo otro* de ella misma, la trascendencia.

Mas lo otro de la subjetividad misma, la trascendencia, no es algo como una cosa, ni física ni meta-física; no se ofrece en espectáculo, ni como espectáculo para los sentidos, ni como espectáculo para razón alguna; y en la finitud de la subjetividad está como una presente ausencia. La trascendencia habita en el linde ajustado y preciso de la finitud de la subjetividad.

Sin poder decidir, ahora, si esta situación problemática originaria le ocurre a un sujeto puramente lógico, o si precisa que se conmuevan ciertos estratos de lo irracional, diremos tan sólo que ella parece exceder la "conciencia del problema" de un puro yo-pienso, y hallarse contenida en experiencias que comprometen a todo el hombre concreto, experiencias que envuelven, sin embargo, una sólida estructura cognoscitiva¹.

Por mi parte, hace ya algunos años ensayé describir esa situación, siguiendo mi experiencia personal. Transcribo lo fundamental de aquella descripción que en sus líneas principales tengo todavía por válida.

Como seres naturales andamos entre cosas. Nuestro comportamiento teórico-práctico enfrenta la resistencia de nuestro contorno y posibilita nuestro vivir. La conciencia, en ésta su estructura primaria, puede describir el más amplio círculo de las cosas, y la voluntad imprimir en ellas la más extensa eficacia, sin que nuestra conformidad con el mundo se asome al riesgo de quebrarse: somos existencias naturales. Mas he aquí que en esa conciencia puede ocurrir de pronto un rompimiento de equilibrio. Ahora súbitamente la vasta imagen del mundo de la conciencia natural se desequilibra en el dejo de una insatisfacción. El mundo de la conciencia natural se revela en una inesperada *extrañeza*, hemos perdido nuestra *familiaridad* con el mundo. La conciencia natural de las cosas y de nosotros mismos, que es también la de las ciencias, se nos presenta ahora como nada más que una "decepción sistemática". Es como si la imagen natural del mundo se confrontara en secreto con un *más* que aún se espera. Es un nuevo despertar o una nueva conciencia, o mejor un permanecer despierto infinitamente más de lo debido: conciencia inconmensurable, por su exceso, con las exigencias de la hasta aquí mera existencia cósmica.

La estructura de esta *vigilia* se pone de manifiesto si decimos que

¹ *Elogio de la Vigilia*, págs. 96-99.

en ella sucede que no podría sernos revelado lo inacabado del mundo de la conciencia natural y nuestra propia finitud, si no hubiese en nosotros la posibilidad de aprehensión y posesión de otro y más real ser que aquel que somos y conocemos como existencia cósmica. El ser aludido y vivido en la vigilia podría hablarle así, en una figura de prosopopeya, a la existencia vigilante: "No me buscarías, si no me hubieras ya encontrado; no me buscarías, si no me poseyeras" (Pascal) ¹.

El hombre, que en su esencia es subjetividad finita, no filosofa como quien hace ciencia. En la ciencia, en la pura teoría, el sujeto, que ya es, acabado y perfecto en su ser (a lo menos como yo-pienso), ejecuta la operación, de la que en rigor podría también prescindir, de conocer esto o aquello.

Muy distinta es la situación filosófica. La subjetividad misma en su desnudez ya es filosofar: como subjetividad, pertenece a su esencia estar trabajada, roída, por una exigencia de saber o saber-se; y en cuanto subjetividad finita, ese saberse entraña un incesante ensayo de orientarse en la trascendencia.

De aquí, de una misma raíz, nacen a un tiempo la interrogación por el ser y el problema del destino. Pues cuando nos abrimos al problema o misterio del ser, juntamente hay la expectación de un deber-ser que cure nuestra indigencia de ser revelada en la finitud. Cuando la filosofía no se degrada en las vanas sutilezas y problemas parasitarios, todas las cuestiones que plantea son necesariamente referidas a esas dos capitales. Es lo que siempre nos ha dicho, con su más profundo sentido, la impresionante fórmula agustiniana: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino* (Soliloq., I, 2).

Sin poder entrar en detalles sobre estas grandes cuestiones, nos limitaremos a aludir a puntos de vista dilucidados por nosotros en otros escritos². Y lo hacemos en la estricta medida que interesa a nuestro propósito actual de llegar a algunas conclusiones sobre la naturaleza de la filosofía.

El bien o la moralidad no consiste en inscribirse con la conducta en una realidad física, psíquica o meta-física, como si el deber-ser

¹ *Elogio de la Vigilia*, págs. 34-39.

² *Elogio de la Vigilia; ¿Qué es filosofía?* especialmente págs. 57-117; *Nuevos prolegómenos a la metafísica* (2a. ed., Bs. Aires, 1945) especialmente págs. 35-62, 86-89 y 146-150.

coincidiera con un *orden* real y objetivo, aprehensible de antemano por un puro conocimiento, y por él propuesto a la voluntad. No consiste tampoco en la realización de *valores* concebidos como integrando un reino de objetos o cualidades transubjetivas, accesible a un previo conocimiento, así sea emocional; ni (para no extendernos en estas negaciones) en un formal querer por *deber*, como la necesidad de la acción por respeto a la forma de una ley práctica que valga para todo ser racional.

Por mi parte, cada vez creo ver más claramente que (sin perjuicio de otros elementos que integran la moralidad humana) los ideales o valores morales estrictamente tales son exigencias prácticas reveladas en una experiencia volitiva, determinaciones de la subjetividad cuyo último sentido consiste en que implican una presencia práctica de la inobjetivable trascendencia. En cuanto tales, vienen a ser también la condición de toda ulterior aprehensión y determinación de la trascendencia misma.

Ser convidado a la cuestión del ser —por otra parte— no es verse proponer ante los ojos del puro pensamiento un problema entre otros problemas, y estarle enfrente. Se parece más bien a un despertar: en la conciencia de la cuestión del ser sucede como un incorporarse y un enderezarse en lo que de algún modo uno ya es¹. En este hacernos cuestión del ser estamos como nunca presentes a nosotros mismos, como nunca nos sabemos ser y, sin embargo, por paradójica pobreza, es cuando aspiramos a instaurar el ser en nosotros, y preguntamos qué es el ser.

Ahora bien; destino de esta pregunta es el no poder ser respondida de modo definitivo, ni la respuesta poderse encerrar en una fórmula única, universal. Pasando dialécticamente de un ensayo de respuesta a otra, siempre en la expectación de la verdadera, es como el filósofo (de un modo no muy desemejante al “pensador subjetivo” de Kierkegaard) viene extrañamente a la presencia del ser; del que no hay representación clara y distinta, ni posesión segura y tranquila, sino un trato a base de dialéctica, trato dialéctico paralelo, sin embargo, al dinamismo y progreso *en* el ser mismo.

Las ideas esquemáticamente expuestas llevan a las siguientes consecuencias.

¹ *Elogio de la Vigilia*, pág. 79.

Lo que impedirá siempre a la filosofía perderse en alguna forma de vida inmediata es que ella no puede menos de ser conciencia y, por lo tanto, mediación y saber.

Lo que, empero, en la filosofía resistirá siempre a que se la intente reducir a ciencia es que, si bien la filosofía es conocimiento, en el conocimiento filosófico sólo se conoce lo que de algún modo también se hace, con un modo interior de hacer. Este conocimiento es también realización del cognoscente¹, subjetividad finita siempre individual, y no, como en el ideal de la ciencia, un espectacular objeto enfrentado a un desinteresado y universal yo-pienso.

Por eso, aunque la filosofía aliente la exigencia de un saber de validez universal, los filósofos no se preocupan demasiado de la universalidad y se conforman de buena gana con la validez. Y, si las reflexiones anteriores fueran justas, está en la misma naturaleza de la filosofía el que las cosas ocurran de esa manera.

Aun la misma idea de una filosofía universalmente válida (ideal que se nutre en el postulado, que nada autoriza seriamente a conmovér, de la esencial identidad del hombre) no podría concebirse de otro modo que como el "canevas" sobre el que cada vida filosófica construye su original acceso a la verdad.

Sólo un superficial "historicismo", mirando en el contenido de los "sistemas", extrae de la diversidad de ellos la negación de una verdad filosófica (para lo cual previamente ha erigido, a sabiendas o no, a la matemática y la ciencia natural exacta en dechados del conocimiento, sin preocuparse, naturalmente, de averiguar qué pasa con la filosofía).

Pero una consideración más profunda justamente en la "historicidad" de la filosofía verá el signo de la verdad que le es propia. Y las distintas filosofías, en su curso temporal, se nos aparecerán como confiancias conceptuales que se corrigen mutuamente al infinito, como confiancias conceptuales en torno a una verdad inmanente a todas ellas, en cuanto se fundan en una experiencia de vida.

¹ Es lo que en algunos escritos juveniles (y especialmente en dos ensayos sobre temas del pensamiento de Maurice Blondel, siguiendo *L'Action* de 1893, que en algunos puntos creí entonces coincidir "con íntimas predilecciones intelectuales mías") expresaba yo con la frase programática, sin duda exagerada e inexacta si se la tomara literalmente, de "necesidad de una conversión de la metafísica en ética". Ver *Nuevos prolegómenos a la metafísica*, 2ª ed., págs. 153-155, 168-170, 84-87 y también págs. 209-211.

Sentimus experimurque . . .: así comienzan los filosofemas que no caducan.

Porque la verdad filosófica, más que *adæquatio rei et intellectus*, es *adæquatio intellectus et vitæ*; de una vida, empero, que no es vida inmediata ni conciencia solipsista, sino, como subjetividad finita, constitutivamente abierta a la trascendencia.